

De Gainza, Mariana

El momento posestructuralista de la dialéctica (como preámbulo a una dialéctica negativa, entre Spinoza y Maquiavelo)

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

De Gainza, M. (2014). El momento posestructuralista de la dialéctica (como preámbulo a una dialéctica negativa, entre Spinoza y Maquiavelo). VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica.

Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4200/ev.4200.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

El momento posestructuralista de la dialéctica (como preámbulo a una dialéctica negativa, entre Spinoza y Maquiavelo)

Mariana de Gainza

CONICET-UBA (IIGG)

marianagainza@gmail.com

I.

Comencemos recordando brevemente cuáles fueron los puntos centrales de la crítica realizada a la dialéctica desde diversas posiciones filosóficas contemporáneas, sobre todo aquellas que podemos asociar al pensamiento posestructuralista. Se la acusó de traicionar las esperanzas depositadas en su capacidad de hacer justicia a las diferencias (esto es, en su capacidad para pensarlas, comprenderlas, y dar un cauce de expresión a la legitimidad de sus razones), al acabar manifestando siempre, como su verdadera esencia, una vocación homogeneizadora y jerarquizante. No sólo en virtud de su movimiento general (tendiente a reducir la diversidad infinita de la praxis humana a los requisitos de un único principio explicativo, válido para toda y cualquier realidad), sino también por su inconsecuencia en relación a la *negatividad* que primero había sabido jerarquizar. En efecto, si el reconocimiento de la conflictividad (en su figura más incisiva: la contradicción) entre las particularidades y entre éstas y toda pretensión de universalidad había sido la gran virtud filosófica de la dialéctica (la que le valió el aprecio de Marx y Engels y, en general, del conjunto de los marxismos del siglo XIX y de buena parte del XX), tal reconocimiento –se dijo– se hallaba más bien orientado por cierta astucia tendiente a favorecer la resolución del conflicto en una instancia superadora. Dicha vocación armnicista pudo manifestarse, entonces, gracias al triunfo de la abstracción (pese a que la dialéctica ambicionó justamente lo contrario: llegar a concebir toda la riqueza de lo más concreto), gracias a al privilegio de lo discursivo por sobre lo real, gracias al funcionamiento de los mecanismos típicos de la contradicción hegeliana: la oposición, la identidad de los contrarios, la mediación, la negación de la negación.

Si consideramos con más detalle el contenido de esta crítica, queda inmediatamente de manifiesto la imbricación entre los aspectos lógico-metodológicos y las incumbencias ético-políticas del pensamiento dialéctico, siendo éstas, ciertamente, aquellas que movilizan los rechazos de buena parte del pensamiento filosófico desde los

años 60. La lógica de la contradicción, en efecto –dicen sus críticos–, reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta al esquematizar en una oposición simple la multiplicidad de las fuerzas, dinámicas, reivindicaciones, motivos, problemas que están en juego en cada circunstancia. Gracias a esa simplificación, el conflicto puede ser concebido según *una* lógica polarizadora que subsume todo aquello que se expresa (y sólo *eventualmente* se confronta) en una dinámica de reacciones especulares, por lo cual, lo distorsiona y lo desnaturaliza, y lo vuelve –en definitiva– preso, cautivo de su otro. Pero la dialéctica no sólo torna pensables los conflictos reales identificándolos con las operaciones de abstracción imaginativa del pensamiento, sino que al hacerlo transforma a las fuerzas enfrentadas en los argumentos en conflicto de una controversia discursiva (contra-decir es *decir contra otro decir*). Tratamiento discursivo de los conflictos que exige, entonces, que la legitimidad de las razones adversas sea establecida por la mediación (el punto de vista que evalúa y juzga) que decide sobre sus consistencias recíprocas. Una mediación cuyo peso estratégico no sólo pasa por el hecho de que resuelve lo que está en juego en ese “*entre dos*”, sino porque es la que realiza el rodeo totalizador en virtud del cual resultan ponderadas las tensiones presentes en determinada actualidad en su conjunto, de manera tal que se puede decir que la dialéctica efectivamente jerarquiza: permite juzgar sobre lo principal y lo secundario, lo esencial y lo inesencial, lo necesario y lo contingente, gracias a la movilización de un determinado *conflicto central* que permite organizar la perspectiva general como distancias o cercanías en relación a ese centro. Finalmente, si la dialéctica sólo aborda los conflictos en cuanto procura, más que su comprensión, su *resolución*, esto es así porque tiende a suponer que todo conflicto es el resultado de una quiebra circunstancial y transitoria de un orden social originario. Las diferencias *reales* son, en el fondo, visualizadas como corruptoras o disolutorias (como pura negatividad), de modo que lo que se espera es que ocurra la intervención que pueda reconducirlas hacia un plano superior que garantice el “retorno al orden”. El imperativo o la finalidad de que los conflictos sean resueltos, es, por lo tanto, la verdadera causa que pone a *trabajar la negatividad* al servicio del “restablecimiento” de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.). Por eso, la negación de la negación es el operador lógico fundamental (al servicio de la *Aufhebung*), el mecanismo que permite la neutralización de lo que puede haber de crítico en la recusación del estado de cosas existente, al disolverlo en su congruencia final con aquello que se le opone.

Puesto que el rechazo más vehemente de la dialéctica en el pensamiento político contemporáneo provino de ciertas actualizaciones de la filosofía de la inmanencia – sobre todo, de aquellas que realizaron una reinterpretación de Spinoza de inspiración deleuziano-nietzscheana– quisiera considerar aquí un artículo de Toni Negri, donde realiza un balance sobre la cuestión que nos ocupa, bastante más preciso que aquel que se presenta en general en sus obras (donde tiende a configurarse un diagnóstico de época que incluye la caducidad del abordaje dialéctico, sin que los motivos de esa caducidad sean lo suficientemente expandidos). El artículo al que me refiero, precisamente, se titula “Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica”¹.

II.

Existe una “complementariedad de roles”, dice allí Negri, entre las versiones frankfurtiana y lukacsiana de la dialéctica, cuyo espíritu común puede sintetizarse en que hacen de la *alienación* el eje de sus teorizaciones, puesto que consideran que el poder del capital ha investido de manera total las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad². La “subsunción definitiva” de la sociedad en el capital implicaba no sólo la demonización de la técnica, sino también la absoluta pasividad del sujeto: “los revolucionarios no tenían nada que hacer más que esperar por el acontecimiento que reabriera nuevamente la historia, mientras que los no revolucionarios simplemente debían adaptarse a su destino”. Sin embargo, esta “dialéctica deshumanizante de la relación capitalista de explotación” generaría resistencias, de tal modo que “otra dialéctica, ética y subjetiva”, reafirmando el punto de vista crítico del marxismo occidental, pasaría a contestar ese diagnóstico sombrío. Se trata, según Negri, de la “emergencia de una actitud ético-política que orienta los dispositivos teóricos hacia la exaltación de lo ‘particular subversivo’”, y que puede encontrarse, según él, en diversas movimientos teóricos luego de la crisis del estalinismo, como la filosofía de la expresión de Merleau-Ponty (que “rompe con la fenomenología frankfurtiana”), los primeros ensayos de una crítica radical del eurocentrismo (que trabaja “invirtiendo la historiografía colonial”), y las diversas experiencias del operaísmo europeo (que desarrollan “hipótesis sobre el uso subversivo de las máquinas de trabajo”). De esta

¹ “Some thoughts on the use of dialectics” (written contribution to the conference Critical Thought in the 21st Century in Moscow, June 2009), disponible en: <http://chtodelat.org/b8-newspapers/12-47/some-thoughts-on-the-use-of-dialectics/>.

² De modo tal que “la fenomenología de la acción y la historicidad de la existencia se consideraban ambas completamente absorbidas por la explotación capitalista y por la dominación sobre la vida”.

manera, se afirma un nuevo tipo de dialéctica, “*una dialéctica abierta de la ‘crítica’ contra la dialéctica cerrada de la ‘crítica-crítica’, un punto de ruptura en la plácida y dolorosa aceptación de la prepotencia totalitaria del capital bajo sus dos formas de gestión, la liberal y fascista, y/o la socialista y estalinista*”.

En la interpretación de Negri, este movimiento es un movimiento *de la propia dialéctica*, que deja de ser abstracta y se transforma en una dialéctica concreta, al servicio de la afirmación de una “subjetividad libre”, concebida como *expresión* o como *producción*. Una resignificación de la dialéctica que implica, básicamente, “una reanudación del contacto con la realidad”, una verdadera ruptura con el “obstáculo que un materialismo dialéctico fosilizado representaba para la lectura y la transformación de lo real”.³ Y sin embargo, mayo del 68 representa un punto de inflexión, donde el choque de la tendencia “objetivista y deshumanizadora” y la tendencia “subjetivista y revolucionaria” de la dialéctica se resuelve en una bifurcación irremontable, que exige que el “frente materialista” reconsidere de manera radical el conjunto de sus presupuestos:

En lugar de regocijarse con esta ocasión revolucionaria, el reino de la teoría se dividió definitivamente y la derrota de los movimientos fue seguida, de un lado, por la absolutización de la dialéctica de la subsunción real, la alienación, el unilateralismo de la dominación capitalista y la ruptura utópica del ‘acontecimiento’, desde Débord a las últimas etapas del althusserianismo, hasta Badiou; y del otro lado, una batalla sobre las cuestión de la diferencia, la resistencia y la subjetivación. Y aunque la investigación teórica en torno al desarrollo capitalista y los dispositivos de la resistencia política se transformó y tuvo un gran avance, no se logró sin embargo recomponer y desplegar una perspectiva comunista.

Como se ve, el esquema interpretativo de Negri vuelve a distribuir el campo teórico entre las visiones que pretenden mantener un realismo objetivista –y que, según

³ Para enfatizar el hecho de que este movimiento innovador que describe ocurre efectivamente *dentro* de la tradición del pensamiento dialéctico, Negri recuerda el énfasis de Coletti en la “oposición real”, en el contexto de la traducción al italiano de la obra del filósofo marxista ruso Évald Iliénkov, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*: “La teoría puede resumirse –dice Coletti– en dos cuestiones fundamentales o necesidades. La primera es que la especificidad o la diferencia de un objeto con relación a los otros resulta comprensible, es decir mentalmente relacionada, con aquello diferente que el objeto no tiene, o sea con todo aquello remanente de lo que el objeto es diferente. En segundo lugar, esta comprensión no elimina, a su vez, la ‘diferencia’; el conocimiento no agota en sí mismo la realidad, es decir que la coexistencia o resolución de los opuestos por la razón no debería ser confundido con la resolución o abolición de su oposición real”.

él, acaban afirmando de manera unilateral el dato irrefutable y desalentador del dominio capitalista— y aquellas otras (asociadas a lo que ha caracterizado como un “giro ético-político” de la teoría) que reivindican la fuerza de resistencia y de transformación propia de la subjetividad. El lado objetivista (que incluye a figuras tan diversas como Althusser, Débord y Badiou), puesto que continúa sosteniendo (al igual que en sus primeras versiones) una aspiración emancipadora, que no logra, sin embargo, pensar, repone como contrapeso de su rigidez la ilusión mística en la irrupción del acontecimiento salvador. El lado subjetivista (incluyendo fundamentalmente al último Foucault, a Deleuze y Guattari), el lado que, como siempre en Negri, es el que representa la posición “verdadera” (la más cercana a lo “concreto real”), es la que señala a la investigación su dirección más potente, pues la orienta en el sentido afirmar la vitalidad de las “experiencias constituyentes” que hacen a la vez a la práctica y al pensamiento.

En este punto es donde la crisis de la dialéctica cobra todo su sentido, pues

¿hasta qué punto podemos aún llamar “dialéctica” a un método que hizo a la abstracción cada vez más concreta, o singular; un método que tornó imposible resolver en el pensamiento y superar en la historia el antagonismo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción; un método que definitivamente recondujo, tanto a la tendencia histórica y aleatoria, como a la verdad, a la práctica; un método que hizo de la efectividad de la producción de la subjetividad algo cada vez más virtual?

Lo que Negri sugiere con esto es que es el propio horizonte “ontológico” el que se ha transformado, de tal modo que el pensamiento que acompaña dichas transformaciones procurando expandir las nuevas potencialidades del presente también es necesariamente afectado por ellas. “El materialismo es hoy el contexto biopolítico”, dice Negri, y en esa fórmula se sintetiza su idea —de inspiración foucaultiana— de que el capitalismo posfordista (es decir, el poder global del capital que se funda en la hegemonía del capital financiero, la producción transnacional en redes, la flexibilización del mercado laboral, la desburocratización de la gestión del proceso de trabajo y la valorización del trabajo inmaterial asociado a la producción simbólica) imprime su marca en absolutamente todas las facetas de la vida social, a tal punto que puede ser concebido como un *biopoder*.

La expansión capitalista ha llegado a tal grado de realización que el capital “ha encerrando en sí mismo a las leyes de la dialéctica, imponiendo la coexistencia de los

opuestos y realizando sucesivas *Aufhebungen*". No resta ninguna exterioridad, la pura inmanencia es el orden capitalista: es el reino de la abstracción real, donde ya no tiene ningún sentido proseguir (según la prescripción dialéctica) "el pasaje de la abstracción a la determinación", puesto que sólo cabe ahora "moverse *al interior* de la determinación".

Según vemos, la interpretación de Negri, más que simplemente "apartar" la dialéctica, parece tomarse tan en serio las propias pretensiones ontológicas de su versión hegeliana, que acompaña su movimiento hasta sus últimas consecuencias: hasta el punto en que gana una concreción tal que puede decirse que se disuelve *en la misma realidad*. Y sin embargo, ¿cuál sería la diferencia entre esta interpretación, y aquella otra versión de la subsunción total de la vida en el orden impuesto por el capital que Negri dice ser la de esas otras perspectivas que nosotros llamaríamos realistas –y él, derrotistas? Puesto que Negri insiste en considerarlas en su conjunto como teorías de la alienación, lo que las distanciaría de la concepción del biopoder y la biopolítica sería, probablemente, su formalismo, que insistiría en sostener la dicotomía entre el mecanismo independizado de la máquina abstracta y la vida (que reprimida, oculta, apaciguada, dominada, permanecería en tanto *negada* en otro orden de realidad). La biopolítica, en cambio, sostiene que la realidad es solamente una, la realidad total que el capitalismo configura; sólo que en sí misma esa realidad tiene dos caras, dos perspectivas desde la cual puede ser contemplada: la cara del poder y la expropiación, y la cara de las múltiples resistencias que se le oponen, que no es sino la que expresa asimismo lo que los poderes deben sistemáticamente olvidar: que su existencia se sostiene en la potencia la potencia de la multitud que los constituye. De esta manera, dice Negri, así como lo "común" califica al trabajo vivo y no puede ser negado (sino sólo expropiado) sobre todo en la modalidades tendencialmente dominantes del trabajo *inmaterial* que sostienen la producción capitalista, tampoco el antagonismo puede ser suprimido: es, antes bien, el terreno y la tendencia insuperable de nuestro tiempo, que vuelve ilusorias y superfluas las fantasías asociadas a la dialéctica de la coexistencia y la armonización de los opuestos. "Lo común se opone a toda apropiación universal, a toda mediación dialéctica, a toda definitiva inclusión institucional. La crisis está en todas partes. El antagonismo ya no es un método –dice Negri– sino un hecho, un dato: *el uno, de hecho, se dividió en dos*".

Hemos sugerido que, a pesar de las afirmaciones de Negri dispersas a lo largo de su obra respecto a la necesidad de prescindir absolutamente de la dialéctica, tal vez su posición, al momento de abordar *directamente* la cuestión (como en el texto que acabamos de reseñar), se muestra en realidad mucho más conciliadora con cierta tendencia presente en la filosofía hegeliana que lo que muchos de los posestructuralistas con los que Negri dialoga podrían estar dispuestos a aceptar. Pues en su reconstrucción de las “aventuras de la dialéctica”, en efecto, no sólo aplica a autores absolutamente divergentes ciertos criterios muy gruesos en virtud de los cuales los juzga *in blocco* (teóricos de la alienación o cultores de la subordinación deshumanizadora; teóricos revolucionarios o cultores de la libre subjetividad), sino que además, y sobre todo, se toma tal vez demasiado en serio la propia pretensión de la dialéctica hegeliana de devenir concreta (de llegar a *tocar la realidad* con los finos guantes del concepto).

Sería quizás más consecuente con las pretensiones de *cierta* crítica posestructuralista sostener que, más que “realizada” –o “definitivamente apartada”, que podría ser otra manera de decir lo mismo–, la dialéctica puede ser relativizada, desabsolutizada, sometida a la prueba finita de su fecundidad cada vez que lo queramos o lo precisemos, sin necesidad de transformarla en un programa o en un método o en una clave única para el tratamiento de todas las cosas. Porque, de hecho, no lo es (y ni siquiera lo es en la obra de su gran “inventor moderno”). Puesto que puede, antes bien, ser remitida a una multiplicidad de modos de pensar que tienen entre sí cierta afinidad estilística, en cuanto insisten en la necesidad de comportarse con el lenguaje filosófico como si él pudiera multiplicarse una y otra vez en pliegues que, como un *tanteo* del mundo tal como lo vivimos, buscan maneras de *pensarlo mejor*, de insistir ante los obstáculos, de proseguir con la argumentación. Por eso es que decimos que no es la “naturaleza” o la “realidad” (sea o no capitalista) la que es dialéctica. La “realidad” de la dialéctica pasa, en todo caso, por constituir un modo de pensar las confrontaciones entre los hombres considerando en particular ciertas facetas cruzadas por la dimensión discursiva de la vida social.

En ese sentido, la incumbencia ético-política del modo de proceder dialéctico salta a la vista, y es la crítica posestructuralista tal como la describimos someramente al comienzo de este texto la que permite a la posición dialéctica contestar: ¿es realmente pensable la política sin el conjunto de las operaciones imaginarias que la crítica señala como la imposibilidad de la dialéctica de salir de la abstracción –a pesar de su intención

de elaborar un pensamiento concreto? Es decir: ¿puede pensarse una política efectiva que prescinda de los modos básicos en que la imaginación humana procede (la abstracción, la simplificación) para sólo tener en cuenta la absoluta complejidad y los matices infinitos de lo real? ¿Qué política sería esa que presupondría la abarcarbilidad de la irreductible riqueza de todas las cosas: una política humana o una política divina? ¿Puede ser pensada una política que evite por completo las dicotomías –sean pedagógicas o de barricada–, las polarizaciones y el juego especular de las pasiones? Si no es la indiferencia la que reina, ¿puede esperarse que la imaginación especular –considerada como *necesaria*, sí, en la lucha hegeliana por el reconocimiento, *pero también* en el psicoanálisis lacaniano, en la concepción spinozista de la imaginación y en la teoría de la ideología althusseriana– sea erradicada, para fundar una política transparente libre de proyecciones imaginarias? ¿Puede eliminarse asimismo el aspecto idealizador, que implica que los conflictos reales no sean vivibles políticamente sino a través del discurso, como argumentos –más o menos mistificadores– de una batalla de palabras e imágenes? La mezcla de la argumentación con la pasión en la procura de ocupar la posición más incisiva, la inversión de los puntos de vista, la revelación de la manera en que se espejan los adversarios, la pregunta repuesta una y otra vez sobre la posibilidad de salir de esa encrucijada, ¿no son los vicios “demasiado humanos” de la dialéctica? ¿Puede haber política sin la articulación de discursos o de relatos que expresan y también distorsionan una confrontación social real? ¿Existe verdaderamente alguna política que se quiera transformadora para la vida de muchos en sociedades complejas como las contemporáneas sin mediación institucional, sin jerarquización de prioridades, sin la intervención de la decisión estatal, y sin un momento utópico que cultive la esperanza y comprometa la promesa de que los problemas urgentes pueden y deben ser resueltos?

Y sin embargo, dijimos que era en cierto sentido irreversible el desplazamiento que la crítica de la dialéctica produjo cuando denunció su pulsión homogeneizadora, ordenadora y reconciliadora. Por lo cual, sólo puede ser interesante hoy un pensamiento dialéctico que incluya el contra-movimiento interno que trabaje contra tales efectos inmanentes a su lógica. Una contra-dialéctica, entonces, que enfrente la interpelación permanente que trata de homogeneizar las fuerzas y el sentido de los conflictos con la constatación de la heterogeneidad radical de los actores sociales, en cuanto a sus historias y sus experiencias, sus intereses, perspectivas y valores; y de esta manera

reconozca la apertura incesante de los procesos de construcción de las identidades y de las hegemonías políticas, sin desconocer las complejidades de las relaciones sociales de dominación en las cuales esos procesos se realizan. A la vez, esta dialéctica sería aquella capaz de percibir los desplazamientos, inversiones y cambios de orden que explican que, en cierta coyuntura, lo supuestamente secundario pueda revelarse como fuente privilegiada de conflictividad y lo que fue considerado inesencial pueda manifestar su urgencia social. Finalmente, la tendencia a la resolución dialéctica sería confrontada con la irresolubilidad constitutiva de la conflictividad social, puesto que siempre y más allá de su resolución puntual los conflictos persisten, en virtud de cierta potencia de repetición inherente a la constitución escindida de toda sociedad. Este dispositivo crítico no estaría actuando, en definitiva, a favor de la instauración de una Identidad (con mayúscula), sino que permitiría concebir una noción negativa o crítica de “identidad”, gracias a la cual las nociones de cooperación, comunicación, reconocimiento o entendimiento mutuo podrían ser expropiadas del imaginario del orden y de la armonía, para ser articuladas según cierta noción de “paz” (spinozista) que abiertamente se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común.